

ФИЛОСОФИЯ

УДК 81.27

ГУМАНИЗМ СЕГОДНЯ: ОПРАВДАНИЕ КУЛЬТУРОЙ

В.В. ПОЗНЯКОВ

*Республиканский институт высшей школы Белорусского государственного университета,
г. Минск, Республика Беларусь*

ВВЕДЕНИЕ

В 1808 г. Ф. Нитхаммер ввел в социальную философию понятие «гуманизм». Вряд ли немецкий педагог мог предположить, скольким превратностям подвергнется эта категория и реалии, стоящие за ней.

Семантическим ядром гуманизма как системы воззрений, культурного движения и гуманистической практики является проблема ценности человека, его свободы, прав и ответственности, полноты развития его духовных и физических сил. Такое понимание гуманизма как теоретической конструкции и социокультурного явления с самого начала придало ему характер вопрошания. Если гуманизм признает ценность человека, то каким образом соотносить границы свободы с постулируемой идеей абсолютной ценности человека? Если представить человека как меру всех вещей, то обладает ли окружающий мир самоценностью? Если в центре этого мира находится человек, то каковы же должны быть его отношения с миром? Если человек – сосредоточие гуманности, то чем является «вторая природа» с ее техногенными катастрофами и катаклизмами – свидетельством несовершенства человека? знаком его духовной немощи? попыткой избежать ответственности? неспособностью договориться с себе подобными? преступной забывчивостью разума, порождающего, по меткому выражению Ф. Гойи, чудовищ? В поэтической форме эту тревогу выразил выдающийся русский ученый А.Л. Чижевский: «Не потому ль спокойна так природа, / Не оттого ль безумствуем мы так, / Что мраку мысли не видать исхода, / Вселенной же неведом этот мрак» [6, с.72].

На фоне этих и множества подобных вопросов гуманистическая ценность человека неизбежно превращается в идеальный абсолютизм, существующий как предупреждение перед возможностью исходящего от него же апокалипсиса. Но гуманизм – это и цель, стимулирующая движение человека к полноте проявления не только своих естественных прав свобод, но и к умению ответственно ими пользоваться. Гуманизм, взятый в исторической тенденции, есть движение к Благу, понимаемому как высший идеал гармонии человека и мира. В таком контексте культура в каждой точке своего конкретно-исторического бытия справедливо понимается как мера саморазвития человека. Ибо по чему судить о степени его продвижения к Благу, если не по культуре как великому оправданию прихода человека в этот мир?

РЕЗУЛЬТАТЫ И ИХ ОБСУЖДЕНИЕ

Идея гуманизма представляет собой универсалию человеческого духа. В метафорическом отношении идеал гуманизма явлен как колеблющееся пламя свечи на ветру истории. Культура в ее историческом развитии объективирует и закрепляет в своих предметных формах и творческой деятельности опыт воплощения идеала. Духовные смыслы, запечатленные в культурных формах, органичны идее гуманизма *в той мере, в какой культура возвышает человека*. Вне такого понимания культуры она сама лишена гуманистического оправдания. Следовательно, мы можем говорить о гуманистическом критерии форм культуры, который исторически конкретен. Эта мысль побуждает нас рассматривать культуру как историю формообразований человеческого духа. Как таковые они не есть только некие объективированные сущности, как это представлено в многочисленных «историях культуры и цивилизаций»; они суть история самой идеи гуманизма в ее культурно-цивилизационном наполнении. Попутно заметим, что подготовленные с таких методологических позиций образовательные программы и учебные пособия по культурологии не превращали бы культуру в собрание застывших памятников, персоналий и форм культуры в гигант-

ское кладбище духа. Напротив, культура предстала бы как напряженный поиск человеком смыслов своего присутствия в мире.

Содержание гуманизма в значительной мере складывалось под воздействием состояния общественной мысли и традиций конкретной культуры. Гуманистическая идея в культурах Востока в своих основаниях имеет принцип единства и гармонии духовного и природного. Еще Конфуций утверждал: призвание человека состоит в том, чтобы привести мир к гармонии. Начиная с Античности, проблема дуализма души и тела постепенно решается в пользу первой. Призыв «Познай себя», начертанный на храме Аполлона в Дельфах, словно предвосхищает учение Аристотеля о душе как энтелехии тела. В европейском средневековье утверждает себя идея души как основания красоты телесной. «Что такое телесная красота? – вопрошает Августин (354-430 гг. н.э.). – Соответствие частей вместе с некоей приятностью цвета. Эта форма лучше там, где она истинная, или там, где она ложная? Кто будет сомневаться, что она лучше там, где она истинная. Итак, где же она истинная? В духе. Следовательно, дух нужно любить больше, чем тело» [1, с.276]. Для культуры Возрождения характерно представление о гуманизме как системе взглядов, в основе которых лежит идея открытия человека, способного созидать себя и осуществлять выбор. Обращаясь к человеку, Творец говорит: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные» [1, с.507-508].

В учениях французских просветителей воспет гимн всемогуществу человеческого разума. Усиливаются поиски путей согласования, сопряжения, гармонизации потребностей и интересов личности и общества. Выдающийся представитель немецкой классической философии И. Кант фиксирует идею абсолютного гуманизма: человек может быть только целью, но никогда не может быть средством. Будучи природным существом, человек подчинен ее законам. Но как носитель разумного начала он способен отвечать за себя. Формулировка абстрактного идеала гуманизма не могла не породить ощущение напряженного и тревожащего противоречия между теорией гуманизма и реальностью, что с наибольшей силой выразилось в социальных утопиях, в творчестве романтиков. Марксизм совершил попытку перехода от абстрактного гуманизма к идее всесторонней и гармонически развитой личности, связав осуществление сформулированного им идеала с борьбой за освобождение человека от эксплуатации.

В наше время идея гуманизма нередко ассоциируется с концепцией прав человека, претендующей на синтез абстрактного гуманизма и реального гуманизма как процесса наполнения практическим содержанием самой идеи. В концептуально-содержательном отношении идея прав человека включает ряд положений: права человека свои основания имеют в неотчуждаемых естественных правах – праве на жизнь, на труд, на достойные условия существования и т.д.; права человека как динамически развивающаяся нормативная (но не только правовая) система рассматривается в контексте процессов демократизации; права человека представляют феномен общественного сознания, постепенное осознание его универсальной ценности; наполнение идеи прав человека реальным содержанием объективно свидетельствует о мере культурного развития общества, личности, страны. Великий гуманист Махатма Ганди говорил: «Подлинным источником прав является долг. Если мы примем все наши обязанности, нам легко будет обрести уважение к нашим правам. Если же, пренебрегая долгом, мы будем требовать права, они ускользнут от нас. Это как блуждающие огоньки: чем быстрее мы их настигаем, тем быстрее они удаляются от нас» [8, с.24]. Таким образом, права человека как формирующаяся реальность выступают в качестве своеобразного культурно-цивилизационного *индикатора* гуманистического развития общества – интегратора «нового гуманизма», не всегда, однако, принимаемого безоговорочно.

На Международном симпозиуме «Разнообразие языков и культур в контексте глобализации» (Минск, 9-10 июля 2002 г.) некоторые выступающие, в частности профессор Ч. Цветановски (Македонский университет), не без оснований говорили об «империализме прав человека», заслоняющего, мягко говоря, естественное право этнической общности на свое культурное и государственное самоопределение [3, с. 53]. В сущности, это было предупреждение о том, что рыночная демократия, из которой выхолащено национальное содержание, лишенная живительных соков этнонациональной традиции, может стать разрушительным оружием в руках тех, кто под спекулятивным прикрытием демократии преследует свои интересы и цели. В таком контексте отнюдь не риторически звучит вопрос: каким содержанием данная культура наполняет ценности прав человека и свободы, и как она их реализует?

Теоретики гуманизма нередко рассматривают его проблематику на уровне какого-либо частного явления, выступающего с их точки зрения в качестве сущностного. Такими критериальными признаками выступают: степень отчуждения и формы его преодоления, свобода индивидуального развития (включая и свободу творчества), полнота развития физических и духовных сил человека в их общественном применении (в контексте, например, смысла жизни) и др. Объективно эти феномены также выступают в качестве своеобразных маркеров культурно-цивилизационного развития общества. В таком понимании гуманизм представляет собой не столько универсалию культуры, сколько тот или иной духовно-практический образ Блага, всегда несущий на себе печать конкретных культурно-цивилизационных условий и потому способствующий продвижению человека на пути к идеалу гармонии.

Отсюда проблематика гуманизма приобретает более конкретные черты, соотносящие ценность человека с конкретными культурно-цивилизационными формами. История культуры и цивилизации, в сущности, представляет собой поиск ответа на вопрос: каково содержание самой ценности человека? В ответе на вопрос права, свободы, ответственность и т. д. в их реальном наполнении представляют собой либо более или менее адекватное приближение к ценности гуманизма как некоей константе, либо удаление от нее, столь убедительно демонстрирующее современной псевдокультурой, поставленный на поток массового производства. Особенностью гуманитаристики и культуры гуманизма XX столетия стало противоречие между абстрактной идеей гуманизма и реальными формами ее осуществления. В парадоксальной форме эту дихотомию в свое время выразил И.В. Гете: «А на что...нам свобода, которую мы не можем использовать» [7, с.209]. Универсализм становится весьма проблематичным с точки зрения реального осуществления в своих содержательно устойчивых формах [2, с. 16-22]. Можно, следовательно, говорить об универсальности гуманизма как синкретическом социокультурном явлении, несущим в себе идеальные теоретические представления и *критически оценивающим* формы их претворения в действительность.

Своеобразным барометром степени взаимопроникновения гуманистической идеи и реального гуманизма становятся объективно происходящие культурно-цивилизационные взрывы, словно по мановению какого-то рока подвергающие идею гуманизма испытанию на жизнеспособность. Такими испытаниями гуманистического синтеза на разрыв в недавней истории были: две мировые войны, взрыв атомной бомбы над Хиросимой и Нагасаки, массовое отравление в Бхопале, Чернобыльская катастрофа, локальные войны и очаги терроризма. Эти разрывы привычного существования периодически подталкивают человечество к осознанию нераздельной, но далеко не всегда разделенной идеи целостности и взаимозависимости народов, культур, государств. Именно отрыв реальной практики и творческой деятельности человека от абстрактного идеала гуманизма поставил человечество перед карамазовским вопросом: если нет возвышенного идеала, то, оказывается, все дозволено?

В общем плане в основе такой дихотомии лежит разрыв между абстрактным гуманизмом и *культурой реального гуманизма* как мерой осуществления первого. Когда человечество утрачивает ощущение и осознание единства возвышенного и земного, тогда последнее освобождает себя от контроля духа гармонии и претендует на статус всеобщности.

Формой осознания этого противоречия стало отношение к науке и технике. Для одних это Люцифер, джинн, выпущенный из бутылки творческого гения и вулканической активности человека; для других – спасение человека, своеобразное свидетельство его мощи и, одновременно, слабости. Указанные крайности нашли специфическое, нередко драматическое проявление в различных концептуальных картинах и практиках: консерватизме и прагматизме, технократизме «физиков» и возвышенности «лириков».

Человечество и его мыслители не раз переживали опьянение всесилием идолов разума, науки и техники. В своей книге «Великая надежда XX века» (1949 г.) Ж. Фурастье сформулировал идею гармонического «научного общества». Д. Белл связывал свои ожидания с постиндустриальным обществом, основанном на информации, образовании и профессиональной компетентности. З.Бжезинский воспевал общество технотронной эры. Философы Франкфуртской школы, эти романтики второй половины прошлого столетия, не раз предупреждали об опасности общества «технической рациональности», в котором живет «одномерный человек» (Г. Маркузе). Знания в нем становятся материальной силой в руках монопольного меньшинства, пребывающего в сознании своей власти над необладающими ими. Отсюда формируется элитная прослойка, которая и будет управлять молчаливым большинством. С этим связан приход, как писал А. Тоффлер, «третьей» цивилизационной волны. В рамках преодоления противоречий между технократизмом и антропологизмом формируется представление о царстве овеществленных сущностей, которые

противостоят человеку. Биоантропологические концепции также зафиксировали феномен утраты человеком своей целостности, идентичности с самим собой. Попытки уразуметь человека, безоглядно уверовавшего в своё могущество, звучали в призывах «живой этики», «этики ненасилия», сформулированных в учениях А. Швейцера, Николая и Елены Рерихов и др.

Человек создал цивилизацию «технической рациональности» (индустриальную культуру), отмеченную постепенным и опасным по последствиям выхолащиванием гуманитарного содержания. Неумеренная рациональность стала средством отчуждения от культуры. В технократически ориентированной цивилизации предметные формы культуры оказываются стандартизованными, лишёнными своей уникальности. Они напоминают пластмассовые игрушки, которые, как писал Р. Барт в своих «Мифологиях», заменили тепло человеческих рук игрушек, сделанных из природного материала.

В основе прагматических представлений относительно судеб современной техногенной цивилизации лежит подход к человеку как частичному, функциональному, но не как целостности, находящейся в единстве с природой и миром культуры. «Мы наблюдаем попытки изолированного, атомарного рассмотрения человека либо в рамках чистой философии, либо с помощью абсолютизированных методов биологии, генетики, психологии, этологии и т.п., противопоставляемых целостному подходу, ассоциирующемуся с философским видением человека, а также его эстетическим постижением в искусстве, – писал И.Т. Фролов, – разорванность этих разных сфер познания является сегодня одним из главных препятствий, затрудняющих действительно целостное, системное рассмотрение проблемы человека» [5, с.25]. Ученый сформулировал особенности современной науки, связанной с исследованием человека: превращение проблемы человека в общую проблему всей науки в целом; возрастающая дифференциация знаний и специализация отдельных антропологических дисциплин; тенденция к объединению наук, аспектов и методов исследования человека в различные комплексные системы [5, с.28].

Стало очевидным, что колоссальный объем овеществленного знания как опредмеченной творческой, интеллектуальной энергии человека при определенных условиях становится противостоящей и угрожающей ему силой. Будучи объективно нейтральной по отношению к человеку, эта вещная среда по-своему актуализирует проблему ценностных ориентаций человека, которые можно понимать как стратегию его избирательного отношения к миру. Гуманистическая проблематика перемещается в область соотношения овеществленного мира знания с ценностными предпочтениями человека. Возникает проблема содержания самого гуманистического идеала – затухающей свечи на ветру испытаний техногенной цивилизацией. В концентрированной, поистине апокалипсически-символической форме эта опасность проявилось в возникновении так называемых глобальных проблем человечества, в числе которых называются и социальные катастрофы (например, терроризм).

Двадцатый век обострил проблему понимания гуманизма как концептуального образа и социокультурной практики. В русле контркультурнических движений и концепций конца 60-х – середины 70-х годов сформировалась идеология освобождения молодого человека от официального истеблишмента – образа жизни «отцов». Преодоление отчуждения виделось теоретиками контркультурнического бунта на пути утверждения индивида в сфере культурной деятельности. Но это самовыражение нередко достигалось за счет отрицания ценностей культуры «отцов». Характерно то, что бунтари контркультуры в последствии приобрели вполне респектабельное положение в государственных и частных структурах, почти забыв о своих критических выступлениях.

Постмодернизм своеобразно разрешил противоречие между свободой и ответственностью, заменив автора, несущего ответственность за свое творение на стадии разработки замысла, автором потенциальным, реальность которого зависит от способности последнего формировать свой текст из наличного культурного и цивилизационного материала. Беда лишь в том, что далеко не все потенциальные авторы как соавторы несут в себе высокий идеал и соизмеримую с ним ответственность за свое присутствие в культуре. Отсюда «смерть автора» чревата, мягко выражаясь, добровольно принятым освобождением человека от ответственности за результаты собственной деятельности. Внешне благородное упование на право каждого писать свой собственный текст, не подкрепленное нравственным долгом, в действительности нередко оборачивается индულгенцией на вседозволенность.

Критически оценивая современную ситуацию в массовом секторе культуры, французский философ и писатель А. Финкелькро в книге под многозначительным названием «Поражение мысли» пишет: «Мы живем как люди ощущения: нет больше ни истины, ни лжи, ни стереотипов, ни обретенных, ни красоты, ни безобразного. Есть только бесконечная палитра удовольствий, отличных

друг от друга и общих для всех. Демократия, которая заключала в себе доступ к культуре, отныне определяет себя как право каждого на культуру по своему выбору (или же правом называть культурой свои субъективные пульсации) ... Люди в большинстве своем совершили решительный шаг в день, в котором мысль перестает быть высшей ценностью и становится такой же факультативной (и такой же легитимной), как терция или рок-н-ролл» [9, с.157]. В контексте реального культурно-исторического опыта разрыв свободы и ответственности особенно очевиден в наше время. Нравственная ответственность, представляя собой меру осознания человеком своей свободы, стала отрываться от долга. А. И. Солженицын как-то заметил: «Наши обязательства всегда должны превышать представленную нам свободу» [4, с.3].

ВЫВОДЫ

Гуманистическая проблематика стала жертвой функционального, одностороннего обращения с ней. Так, концептуальное моделирование гуманистического идеала и соответствующей социокультурной действительности с позиций европоцентристского методологического принципа не всегда представляется оправданным прежде всего в силу реальной опасности превратить мир в функцию западной цивилизации. Её прагматический интерес уже в полной мере выявил себя в ряде глобальных проблем современности. Обострение проблемы терроризма, нередко ассоциируемого с мусульманским миром, должно помочь западному миру осознать последствия западноевропейского (включая и США) «культурного империализма» как безудержной экспансии техногенной цивилизации на иной культурный мир, в котором сформировались своя гуманистическая традиция.

Не отвечает современным реалиям теоретическая и практическая ориентация, в соответствии с которой «точкой отсчета» гуманистического содержания социального и научно-технического прогресса должны стать потребности человека и его Благо. Как показали исследования Римского клуба, сегодня Благо только для человека как носителя неограниченных потребностей не есть Благо для него.

Сложилась ситуация, при которой гуманистическое содержание рассматривается в отрыве от культуротворческих возможностей гуманизма: гуманитарии (не столько по роду деятельности, сколько по духу) *утратили инициативу* в доказательстве необходимости духовного измерения процессов и результатов человеческой деятельности; технократы *не доросли* до такого измерения и абсолютизировали возможности голый рациональности в ее проективном, процессуально-деятельностном, результативном и функциональном аспектах. В результате не сформировалось целостное представление о гуманизме в его культуротворческом содержании и, сколь ни прагматично это звучит, назначении.

Вместе с тем объективно складываются предпосылки для формирования нового духовно-практического контекста гуманизма. В системе отношений «человек и мир» важно рассматривать и сам мир, и человека не просто в единстве, но и в органическом взаимодействии, что, кстати, исторически апробировано в культурах Востока. Гуманистическим вектором такого взаимодействия выступает ориентация субъекта – «теоретика», «практика», «прагматика», «культурантрополога» - на *осознание* такого единства и взаимодействия. В таком контексте меняется представление о Благо. Оно должно рассматриваться в контексте многообразных зависимостей с внешним миром. Благо есть результирующая адекватно, т.е. с позиций гуманистической гармонии, понятого гуманизма. Можно ли считать Благом для человека то, что оставляет разрушительный след? Очевидно, Благо, понятое в субъект-объектном функционально-прагматическом отношении таковым не является. Благо изначально несет в себе идею универсальности, упорядоченности мира и человека в нем. Заметим, что такое отношение лежит в основании корневого, изначального смысла культуры как *cultum* – *движения к совершенному на основе идеальной цели*.

Обостряется необходимость осознания принципа гармонического гуманизма. Этот принцип определит меру тех потерь и приобретений, которую человек заплатил за свои ошибки и прозрения. Принцип гармонического гуманизма полагает человека в более широкое смысложизненное и культурное измерение. Отсюда и педагогический процесс важно построить на основе осознания единства человека и среды, человека и мира. Начинать это благородное дело можно с понимания уникальности всего живого и ответственности перед ним, с «этики благоговения перед жизнью» (А. Швейцер). Это соотношение в идеале и делает человека духовным. В двадцать первом столетии человек должен осуществить выбор между антропоцентризмом и гармонией.

В сущности, речь должна идти о формировании современной гуманитарной культуры, семантическим ядром которой является ценность гармонического единства человека и мира. Новая гуманитарная культура предполагает субъекта-творца, человека, сознающего свою органическую слитность с окружающим миром, свою сопричастность с ним. Гуманистический принцип обуславливает и соответствующие виды деятельности, которые по сути своей должны быть природо- и культуросберегающие, а также культуротворческие, созидющие новые культурные формы, основанный на высоких нравственных ценностях. В сущности, вне такого мировоззренческого принципа новая гуманитарная культура (новый гуманизм) не может состояться.

В онтологическом смысле гуманизм и формирующаяся на его основе культура – единственное оправдание человека в этом мире. Кто он – человек? Если разрушитель, то зачем ему дан разум? Если творец и созидатель, то разум ему дан для того, чтобы сберечь этот мир и себя в нем. Осталось ему только понять это. Но поймет ли?

ЛИТЕРАТУРА

1. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. Античность. Средние века. Возрождение. - М.: Изд-во Акад. художеств СССР, 1962. – 682 с.
2. Позняков, В.В. «Права человека» как универсалия культуры: к возможному состоянию.- Всеобщая Декларация прав человека: права человека и гуманизация образования в Республике Беларусь. - Минск: РИВШ БГУ, 1999.- с. 16-22.
3. Разнастайнасць моў і культур у кантэксце глабалізацыі. Матэрыялы Міжнароднага сімпозіума, Мінск, 9-10 ліпеня 2002 г.: У 2-х кн. Кн. 1. – Минск.: «БелСазэ «Чарнобыль», 2003. – 360 с.
4. Солженицын, А.И. Как нам обустроить Россию. Посильные соображения./ А.И. Солженицын.// Комсомольская правда, 1990, 18 сентября.
5. Фролов, И. Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет./ И.Т.Фролов. – М.: Изд-во полит. литературы, 1989. – 559 с.
6. Чижевский, А.Л. Стихотворения./ А.Л. Чижевский. – М.: Современник, 1987 – 224 с.
7. Эккерман, И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни./ И.П.Эккерман. – М.: Художественная литература, 1981. – 686 с.
8. Le droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté. – UNESCO/Lattes, 1968. - 24 p.
9. Finkelkraut A. La défaite de la pensée. – Paris, 1990 - 246 p.

HUMANISM TODAY: THE JUSTIFICATION OF CULTURE

V.V. POZNIAKOV

Summary

In the article key representations about humanism in the history of philosophical thought are examined. In the history of culture and civilization development the humanistic ideal is filled with the concrete content that receives expression in all forms of cultural activities, first of all in its subject, valuable content and character of cultural activities. The analysis of contradictions of modern cultural and civilization process allows concluding of necessity of «new humanism», based on idea of culture as a measure of humanistic development of the human.

Поступила в редакцию 5 марта 2009 г.